

ENTRE PALAVRAS E ÁGUAS: ANCESTRALIDADE E RESISTÊNCIA NA LITERATURA INDÍGENA DE MÁRCIA WAYNA KAMBEBA

BETWEEN WORDS AND WATERS: ANCESTRY AND RESISTANCE IN MÁRCIA WAYNA KAMBEBA INDIGENOUS LITERATURE

DOI: 10.70860/ufnt.entreletras.e19968

Tatiana Santos Oliveira¹

Lilian Castelo Branco de Lima²

Resumo: Este artigo analisa a obra *O Povo Kambeba e a Gota D'Água* (2022), de Márcia Wayna Kambeba, evidenciando os elementos de ancestralidade, identidade e resistência. A pesquisa, de abordagem qualitativa e bibliográfica, ancorada em referenciais teóricos que compreendem a literatura indígena como espaço estético, epistêmico e político, demonstra como a autora ressignifica a palavra escrita a partir da tradição oral, mobilizando elementos poéticos e narrativos que preservam saberes ancestrais e atualizam memórias coletivas. Os resultados apontam para a contribuição dessa literatura na construção de práticas pedagógicas interculturais e decoloniais que reconhecem a pluralidade de vozes e narrativas no contexto educacional.

Palavras-chave: literatura indígena; ancestralidade; memória; identidade.

Abstract: This article analyzes Márcia Wayna Kambeba's *O Povo Kambeba e a Gota D'Água* (2022), highlighting the elements of ancestry, identity and resistance. The research, with a qualitative and bibliographical approach, anchored in theoretical references that understand indigenous literature as an aesthetic, epistemic and political space, demonstrates how the author ressignifies the written word based on oral tradition, mobilizing poetic and narrative elements that preserve ancestral knowledge and update collective memories. The results point to the contribution of this literature to the construction of intercultural and decolonial pedagogical practices that recognize the plurality of voices and narratives in the educational context.

Keywords: indigenous literature; ancestry; memory; identity.

Introdução

A literatura desempenha um papel essencial na preservação e transmissão da história de um povo. No caso das sociedades indígenas, as narrativas literárias são fundamentais para o fortalecimento da identidade étnica das comunidades tradicionais, pois, como destaca

¹ Mestra em Letras pelo Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão (UEMASUL). Professora de Língua Portuguesa do Ensino Médio na Secretaria de Estado da Educação do Maranhão (SEDUC/MA). E-mail: tatianaoliveira.201715404@uemasul.edu.br. ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-9620-5052>.

² Doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Professora da Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão (UEMASUL), atuando nos cursos de Graduação e no Mestrado em Letras. E-mail: liliancastelo@uemasul.edu.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3405-6526>.

Kambeba (2018), essa produção possui um “peso ancestral”, “[...] por carregar um povo, história de vida, identidade, espiritualidade” (Kambeba, 2018, p. 40). Essa presença pode ser percebida nas dimensões material e imaterial, ressaltando-se o diálogo com suas memórias e temporalidades, que no contexto indígena são ancoradas em suas cosmologias, vinculadas às memórias coletivas e às práticas espirituais próprias de cada povo. Assim, mais do que um registro, a escrita desses povos constitui uma prática viva e dinâmica, que conecta passado e presente, e contribui para a manutenção de práticas culturais e fortalece o diálogo entre as gerações.

Nesse sentido, a literatura indígena tem se consolidado como um campo político, estético e epistêmico de resistência, ao mesmo tempo em que emerge como instrumento pedagógico para o enfrentamento das narrativas coloniais e hegemônicas. As escolas, nesse contexto, podem surgir como espaços privilegiados para o fortalecimento da identidade indígena, cuja cultura foi historicamente “[...] desvalorizada em face do etnocentrismo que ainda hoje se perpetua na sociedade brasileira” (Gaudêncio; Bernardes; Melo, 2014, p. 09). Assim, a literatura indígena assume também um papel educativo e formador, permitindo que novas gerações se reconectem com suas raízes, revisitem as memórias coletivas e resistam à pressão da colonialidade do saber, que ainda silencia e invisibiliza as vozes originárias.

Conforme apontam Danner, Dorrico e Danner (2018), a literatura indígena “[...] busca reafirmar a alteridade, problematizar e, em muitos sentidos, superar as formas de domínio sofisticadas perpetradas pela modernidade, seja no âmbito religioso, econômico, social ou estético, seja na forma do colonialismo ou da colonialidade” (2018, p. 321). Essa produção resiste às estruturas opressivas impostas historicamente e atua como um meio de reivindicação de direitos e de desconstrução das formas de dominação que ainda persistem na contemporaneidade. Ao dialogar com os conceitos de ancestralidade, memória e identidade, a literatura indígena produz saberes a partir de uma cosmovisão própria, que se fundamenta no respeito à oralidade, à espiritualidade, à coletividade e à interdependência entre os seres da natureza e os humanos.

Nesse cenário, a emergência da autoria indígena na literatura brasileira, especialmente a partir dos anos 1990, representa um marco de emancipação e de afirmação do sujeito indígena em espaços culturais e acadêmicos (Dorrico, 2018). Essa autoria, vinculada à ancestralidade, constitui-se como um movimento estético-político que reivindica a visibilidade e o reconhecimento das vozes indígenas em uma sociedade marcada historicamente pela marginalização e pelo epistemicídio. Como destaca Lima (2011), por sua

relação com a oralidade, a literatura indígena foi por muito tempo deslegitimada. No entanto, nas últimas décadas, observa-se o fortalecimento de um movimento que resiste à invisibilização e que afirma o direito à autorrepresentação, constituindo um novo campo de produção literária e crítica no Brasil.

Dessa forma, a literatura indígena se apresenta como um espaço de enunciação identitária e de insurgência epistêmica, articulando a dimensão estética à denúncia das violências históricas e à celebração dos saberes tradicionais. No contexto educacional, ela se torna uma ferramenta essencial para a construção de práticas interculturais e para o enfrentamento da hegemonia das narrativas eurocêntricas que predominam nos currículos escolares. A Lei 11.645/08, ao tornar obrigatório o ensino da história e cultura dos povos indígenas nas escolas brasileiras, reforça a urgência de integrar essas produções aos processos formativos, contribuindo para uma educação que valorize a diversidade cultural, a ancestralidade e a memória coletiva dos povos originários.

A partir desse cenário, este artigo propõe uma reflexão sobre a articulação entre ancestralidade, memória e identidade na literatura indígena contemporânea, com ênfase na obra *O Povo Kambeba e a Gota D'Água* (2022), de Márcia Wayna Kambeba. A autora, pertencente ao povo Omágua/Kambeba, utiliza a palavra escrita como extensão da tradição oral, tecendo narrativas que evocam as raízes de seu povo, os ensinamentos dos mais velhos e a espiritualidade que atravessa sua cultura. Nessa perspectiva, a obra em análise permite compreender como a literatura indígena atualiza memórias coletivas, preserva saberes ancestrais e expressa a luta pela permanência e visibilidade das culturas originárias.

Assim, o presente estudo busca evidenciar como *O Povo Kambeba e a Gota D'Água* mobiliza elementos literários que reafirmam a ancestralidade, a memória e a identidade indígena, articulando-os à resistência cultural e à preservação dos saberes tradicionais. Ao explorar a cosmovisão Omágua/Kambeba por meio da narrativa, a obra contribui para o enfrentamento das narrativas hegemônicas e para a valorização das vozes originárias no campo da literatura e da educação. Essa abordagem permite ampliar as reflexões sobre a representatividade indígena e reforçar o papel da literatura como instrumento de afirmação identitária e política no ensino da história e da cultura dos povos indígenas na Educação Básica.

1 Outros 500: história, diversidade e (re)existência literária indígena no Brasil

A literatura, conforme Coutinho (2008, p. 24), “[...] como toda arte, é uma transfiguração do real, é a realidade recriada, através do espírito do artista e retransmitida através da língua para as formas, que são os gêneros, e com os quais ela toma corpo e nova realidade”. Essa definição nos permite entender que a literatura indígena não é uma invenção recente, mas uma continuidade de tradições orais que, ao longo dos séculos, expressaram a vivência e a cosmovisão dos povos indígenas. A transição da oralidade para a escrita, como aponta Kambeba (2018), representa uma ferramenta crucial na luta pela manutenção da cultura indígena, permitindo o registro de saberes que antes eram transmitidos apenas oralmente:

A cultura dos povos indígenas é um verdadeiro livro que vem sendo escrito há gerações e que muitos se debruçam em querer conhecer. Os povos transmitiam seus conhecimentos pela oralidade e pelos desenhos que faziam nas pedras e em seus artefatos como vasilhas feitas de cerâmicas, potes, etc. Os grafismos tinham seu significado e eram de fácil leitura e interpretação entre todos. A arte de desenhar não indicava apenas beleza, mas comunicação pelo imagético. Por desenhos demonstravam sentimentos, informações. As músicas cantadas nos rituais eram formas de comunicar-se com os espíritos ancestrais, mas também se relacionavam com o estado de espírito dos povos, se estavam tristes, em festa, em cerimônias ritualísticas, etc. Passaram-se os anos, os povos conheceram a escrita e ela tornou-se uma ferramenta importante na luta pela manutenção da cultura indígena, facilitando o registro dos conhecimentos que até então eram transmitidos pela oralidade. Com a escrita nasce a “literatura indígena”, uma escrita que envolve sentimento, memória, identidade, história e resistência (Kambeba, 2018, p. 39).

A literatura indígena, portanto, atua como um território de disputa epistêmica e de resistência contra a marginalização histórica, contrapondo-se às narrativas hegemônicas. Essa resistência é necessária, pois a representação do indígena na literatura brasileira, ao longo dos séculos, foi moldada pela perspectiva do colonizador, frequentemente caracterizada por visões estereotipadas e desumanizantes. Desde o período colonial, e apesar de termos obras de escritores que apresentavam o indígena, como José de Alencar (2003/2004), é inegável que era uma escrita pelo olhar do não-indígena. O indianismo, por exemplo, idealizou e romantizou o indígena. No Romantismo, Gonçalves Dias (2014), em *I-Juca-Pirama*, publicado originalmente em 1851, apresenta o indígena como um ser heroico, profundamente ligado à natureza e à honra guerreira, como nos versos:

Guerreiros, ouvi:
Sou filho das selvas,
Nas selvas cresci;
Guerreiros, descendo
Da tribo tupi.
Da tribo pujante,

Que agora anda errante
Por fado inconstante,
Guerreiros, nasci;
Sou bravo, sou forte,
Sou filho do Norte;
Meu canto de morte,
Guerreiros, ouvi (Dias, 2014, p. 12).

Essa imagem, embora exalte a bravura indígena, ainda se insere em uma visão eurocentrada do *bon sauvage* (“bom selvagem”) (Bosi, 1992, p. 177, tradução nossa), moldada pela perspectiva do colonizador. José de Alencar, por sua vez, construiu um imaginário nacional mestiço, no qual o indígena ora surge como herói nacional, ora como obstáculo ao progresso. Em *O Guarani* (2003), por exemplo, Peri é retratado como um guerreiro nobre, mas cuja lealdade, segundo a leitura de Bosi (1992), assemelha-se à vassalagem medieval, servindo ao senhor branco como a um suserano. Essa idealização exige que ele renuncie à sua cultura para proteger e servir Ceci. Já em *Iracema* (2004), a personagem-título representa a fusão entre o indígena e o colonizador, sendo sacrificada para dar lugar ao mestiço Moacir, cumprindo o que Bosi (1992, p. 176) define como um “mito sacrificial”, no qual a morte do nativo é condição para o surgimento da nação.

Como analisa Sá (2012, p. 186): “Peri, o protagonista de *O Guarani*, termina o romance carregando a mulher branca Ceci em seus braços; e a [indígena] tabajara Iracema (anagrama de América) morre depois de dar à luz o mestiço Moacir (“filho do sofrimento”, no tupi de Alencar), cujo pai é o português Martim”. Essa construção reforça a ideia de que o indígena, para ser aceito na narrativa nacional, precisa ser assimilado ou desaparecer, legitimando uma visão colonialista da história do Brasil.

Nesse cenário, o desafio para os escritores indígenas contemporâneos é, portanto, reescrever essa história a partir de suas próprias perspectivas, utilizando a escrita como um ato de reivindicação e memória. Graúna (2013, p. 44) evidencia como esse processo de apagamento e imposição simbólica começou desde a colonização:

Quanto à imagem do índio [indígena] na literatura e na cultura brasileira, a teoria da cultura e da literatura indígena alerta-nos para vários equívocos: um deles refere-se ao nome Pindorama, ou Terra das Palmeiras, assim denominado pelos índios da nação Tupi. Terra à vista: nos atropelos em torno da criação de um nome para legitimar a posse do lugar, os colonizadores chamaram-no de Monte Pascoal: um “monte mui alto e redondo” habitado por aborígenes. Acelerando o processo de desterritorialização, os portugueses batizaram o lugar, uma suposta ilha, em 22 de abril de 1500. Deram-lhe o nome de Vera Cruz. Posteriormente, por ordem de D. Manuel, mudou o nome para Terra de Santa Cruz. Por fim, decidimos chamar o lugar do Brasil (Graúna, 2013, p. 44).

E assim, a partir dos anos 1990, uma mudança significativa ocorreu na literatura brasileira, com a emergência de vozes indígenas que começaram a contar suas próprias narrativas e resgatar sua representação histórica, que contrastam com a visão monolítica do passado, subvertendo a visão colonial e reafirmando a diversidade dos povos originários. Nessa perspectiva, lutam pelo fortalecimento da memória e da identidade étnica, que são temas recorrentes na literatura indígena.

Diante dos desafios da escrita literária indígena, Olívio Jekupé (2009, p. 11) indaga: “[...] nós temos que contar nossas histórias para nossos filhos e se tiver que ser escrita, por que não pelo próprio índio[indígena]?”. Esse questionamento destaca a importância da autoria indígena na construção de narrativas que refletem suas realidades e experiências, enfatizando a necessidade de que os próprios indígenas contem suas histórias. A escrita se torna, assim, um ato de autodeterminação, um meio de garantir que as futuras gerações possam conhecer e valorizar sua herança cultural.

E sobre a necessidade e a importância da representação de povos indígenas na literatura, Kaká Werá (2017, p. 101) observa que “o índio[indígena] que se conhece até hoje, nestes últimos 500 anos, é o índio[indígena] teatralizado”, enfatizando a necessidade de uma representação mais autêntica e diversificada. O que tem sido feito com maestria pelo/as escritor/as indígenas, pois cada autor traz consigo uma bagagem cultural única, refletindo as especificidades de seu povo e suas experiências. E ele chama atenção para o fato que,

O Brasil tem uma vaga ideia dessa diversidade de povos que até hoje estão espalhados por aí e tem uma ideia fragmentada do que pensam e das suas visões de mundo, das suas verdades mais profundas. Isso se deve ao fato de a sociedade na qual vivemos ser uma sociedade que mede, julga e reconhece as coisas e as culturas pela sua forma e aparência (Werá, 2017, p. 101).

A diversidade de povos, línguas e tradições indígenas no Brasil, que inclui cerca de 1,7 milhão de indígenas, conforme dados do Censo 2022 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2025) e da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI), divididos em 391 etnias, se manifesta de forma rica e variada na literatura. Cada autor traz consigo uma perspectiva única, enraizada em sua cultura e história específica, o que torna a literatura indígena um campo dinâmico e em constante transformação. Essa perspectiva é corroborada por Munduruku (2017), que considera a literatura indígena como um “sopro vital do criador”, imbuída de sagrado e ancestralidade. Para o autor, “[...] a literatura - escrita, falada, dançada,

cantada - passa a ser um referencial para a memória que pretende informar a sociedade brasileira sobre a diversidade cultural e linguística” (Munduruku, 2017, p.122).

Nesse contexto, a diversidade das vozes indígenas torna-se uma característica marcante da literatura contemporânea, a qual busca redimensionar a presença indígena no Brasil atual, destacando a necessidade de os indígenas serem protagonistas de suas próprias histórias. Essa diversidade também se reflete na variedade de gêneros e formas literárias utilizadas pelos autores indígenas, como a poesia, o conto, a crônica, o romance e a autobiografia, além de narrativas orais transpostas para a escrita. Essa pluralidade de vozes e estilos enriquece a literatura indígena, permitindo a expressão das especificidades culturais e históricas de cada etnia, ao mesmo tempo em que estabelece diálogos com outras tradições.

Importante ressaltar que, embora a literatura brasileira, exemplificada no caso de Gonçalves Dias e José de Alencar, tenha contribuído para inserir a figura do indígena na cena literária nacional, conferindo-lhe um protagonismo até então “invisibilizado”, dadas as perspectivas e valores de sua época, fazendo uma análise levando em consideração as questões de representação de identidade indígena na perspectiva da autoria indígena, pode-se dizer que as obras do Indianismo literário, muitas vezes distorceu a realidade dos povos indígenas. Distorção que se manifesta quer pela caricaturização, quer pela forma romantizada de idealizar esses povos, em nítido contraste com a realidade, pois, enquanto o indígena “[...] figurava na literatura como o bom selvagem, na realidade lutava ainda por suas terras, por manter sua língua, seus costumes e sua cultura” (Lima, 2012, p. 26).

Essa desconexão entre a representação literária e a vivência dos indígenas é um ponto crucial que a literatura contemporânea busca corrigir. A escrita de Kaka Werá (2017), é um testemunho dessa luta e ele analisa que

Para se ter uma ideia, até o início dos anos 1990, o que se tem notícia é de que praticamente tudo o que existe de escrito no Brasil sobre o índio[indígena], sobre os povos indígenas, sobre as culturas indígenas, não foi escrito por um índio. Foi sempre por um indigenista, por um antropólogo, por um sociólogo, por um estudioso, por um artista, por um poeta, por um escritor (Werá, 2017, p. 25).

Lutas que podem ser visibilizadas nas obras que abordam a identidade, a territorialidade e as questões sociais enfrentadas pelos povos indígenas. Nesse sentido, a (re)existência literária indígena se relaciona à ideia de que a literatura não é apenas um produto cultural, mas uma forma de resistência e reafirmação dos saberes e pertencimentos originários. Bosi (1992, p. 64) aborda o confronto entre as visões de mundo de colonizadores

e povos nativos, metaforizando-o como o cruzamento das flechas do sagrado, resultando em um massacre cultural. No entanto, a literatura indígena contemporânea surge como uma resposta a essa violência, buscando restaurar a memória ancestral e a identidade cultural.

Desse modo, a luta pela visibilidade e pela representação justa dos povos indígenas na literatura é um aspecto que se intensificou nas últimas décadas. A partir da segunda metade do século XX, observa-se uma mudança significativa na forma como as histórias indígenas são contadas, refletindo a voz e a perspectiva dos próprios indígenas. Essa mudança está diretamente relacionada à compreensão do sujeito indígena como alguém que reivindica sua própria representação e autonomia narrativa:

[...] o sujeito indígena destaca-se como alguém em processo de retomada da voz e de apropriação da letra em defesa de seu povo e de si, contra uma *representação* não comprometida com as pertencas étnicas utilizadas por autores não-indígenas na literatura brasileira, contra uma representação extemporânea e desvinculada à alteridade indígena que lhe retira esse lugar de fala e caricaturiza a compreensão pública, política e cultural de modo equivocado (Dorrigo, 2018, p. 231, grifo da autora).

Além disso, Dorrigo *et al.* (2018, p. 12-13) afirmam que a análise da literatura indígena brasileira revela três aspectos centrais que merecem atenção especial:

(a) a avaliação e a reconstrução da especificidade estético-cultural de suas produções, a tensão entre oralidade e escrita e a questão da autoria, que impactam um universo cultural, institucional e epistemológico acostumado ao eurocentrismo teórico, à racionalização asséptica e à branqueamento política; (b) o aspecto propriamente epistêmico, no sentido de como podemos recepcionar tais produções e enquadrá-las, se isso for possível ou necessário, no amplo rol de perspectivas teórico-metodológicas desenvolvidas na academia, o que nos leva a perguntar pelo lugar do/a indígena e da literatura indígena no amplo contexto da literatura de um modo geral e da literatura brasileira em particular; e (c) a correlação de literatura e política, uma vez que as produções estético-literárias indígenas possuem o intuito de crítica social, resistência cultural, luta política e práxis pedagógica em torno à causa-condição indígena (Dorrigo *et al.*, 2018, p. 12-13).

Isso evidencia o papel da literatura como um meio de contestação e preservação da memória ancestral. Nesse sentido, a escrita oferece uma oportunidade para que as vozes historicamente silenciadas sejam ouvidas e respeitadas. A produção literária de autoria indígena, portanto, não é apenas uma forma de expressão artística, mas também um ato político que tem como principal missão visibilizar vozes que foram silenciadas por séculos. Assim, a inclusão da literatura indígena no currículo escolar é fundamental para a formação de leitores críticos e conscientes da diversidade cultural do Brasil.

2 Ancestralidade, memória e identidade na literatura indígena

Inicialmente, é importante desconstruir os paradigmas coloniais que ainda permeiam o pensamento contemporâneo sobre a figura do/a indígena. Como apontam Dorrico, Danner e Danner (2020, p. 8), essa visão foi construída “pela tríade eurocentrismo-colonialismo-racismo [...]”, que constitui um conjunto de ideias e práticas que se reforçam mutuamente, formando a base de dominação colonial e perpetuando desigualdades até os dias atuais. Segundo os autores, essa tríade fundamentou a expansão colonial europeia e a subjugação de povos não-europeus, moldando as estruturas de poder, conhecimento e imaginário. Como consequência, perpetuaram-se silenciamentos e injustiças. Nesse sentido, a desconstrução desses paradigmas torna-se um desafio fundamental para a descolonização do pensamento e a construção de sociedades mais democráticas. O colonialismo subjogou povos originários e moldou estruturas de conhecimento que perpetuam desigualdades e silenciam vozes indígenas, naturalizando formas de opressão e distorcendo memórias, linguagens e imaginários.

A literatura indígena, como uma força contrária a esse silenciamento histórico, busca resgatar memórias e identidades ancestralmente construídas. “Isto porque as culturas indígenas situam-se no mundo a partir de suas ancestralidades” (Danner; Dorrico e Danner, 2018, p. 326). Nessa discussão, Munduruku (2018, p. 82) retrata o impacto devastador da colonização sobre as memórias e identidades indígenas, ao afirmar: “Passaram por cima da memória e escreveram no corpo dos vencidos uma história de dor e sofrimento. Muitos dos atingidos pela gana destruidora tiveram que ocultar-se sob outras identidades para serem confundidos com os desvalidos da sorte e assim sobreviver”, ressaltando a violência imposta aos povos originários, forçados a renunciar às suas identidades e histórias para garantir a própria sobrevivência.

Essa usurpação da identidade ocorreu em gerações de indivíduos destituídos de seus direitos fundamentais e desconectados de suas raízes culturais, os quais tornaram-se “[...] sem-terras, sem-teto, sem-história, sem humanidade. Tiveram que aceitar a dura realidade dos sem memória, gente das cidades que precisa guardar nos livros seu medo do esquecimento” (Munduruku, 2018, p. 82). Nesse cenário, a literatura assume, assim, o papel de guardiã dessas memórias, funcionando como um instrumento de reconexão com a ancestralidade e de reafirmação da identidade coletiva.

Desse modo, a valorização e o fortalecimento da memória ancestral são centrais na produção literária indígena contemporânea, pois, ainda segundo Munduruku (2018, p. 82),

trata-se de um legado que foi ameaçado pela força destrutiva dos invasores: “Esses povos traziam consigo a Memória Ancestral. Entretanto, essa harmônica tranquilidade foi alcançada pelo braço forte dos invasores: caçadores de riquezas e de almas”. Nesse contexto, a recuperação dessa memória por meio da literatura possibilita a promoção de uma interculturalidade que reconhece e respeita a diversidade étnica e cultural presente no país.

A autoria nesse contexto assume uma dimensão dual, combinando o individual e o coletivo: “De modo individual, posto que o sujeito autoral narra sua vida pessoal e histórica; e coletiva, uma vez que, aliada à sua vida pessoal, está intrínseca a vida coletiva de seu povo em termos de ancestralidade e tradição” (Dorrigo, 2018, p. 249). Essa perspectiva reforça a importância da literatura indígena como espaço de representação e diálogo entre experiências pessoais e coletivas, enraizadas na tradição e memória ancestral, “[...] porque nossas expressões são frutos das vivências, memórias, encantamentos e pensamentos coletivos experimentados ao longo de nossos percursos indígenas. Isto não significa que todos os nossos saberes ancestrais e da encantada natureza serão revelados ou alcançados” (Angatu, 2020, p. 62).

Os escritores indígenas utilizam essas bases ancestrais, conforme destacado,

[...] para criar esteticamente as narrativas, contar as histórias de seus antepassados e de seu povo, reafirmar e recuperar a memória, lutar pelo direito à tradição e aos seus territórios que, desde o século XVI, com a colonização portuguesa, passando pelo nosso período de modernização conservadora, são gradativa e intensamente invadidos, ocupados e assimilados pelos colonizadores, com o consequente etnocídio dos diferentes povos indígenas. Os escritores indígenas falam, nesse sentido, de identidades, raízes e dinâmicas próprias, configurando uma expressão ameríndia que evidencia a presença silenciada e invisibilizada, em nosso país [...] (Danner; Dorrigo; Danner, 2018, p. 328).

Tais expressões literárias configuram uma resistência cultural frente ao etnocídio histórico sofrido. Dessa forma, o capítulo propõe uma reflexão sobre o papel da literatura indígena como ferramenta de resistência, preservação cultural e promoção de uma interculturalidade que confirma e valoriza a diversidade e riqueza das múltiplas identidades indígenas no Brasil. Por meio da escrita, esses povos reafirmam sua existência, narram suas histórias e reivindicam seu lugar na sociedade contemporânea, rompendo com séculos de silenciamento e apagamento cultural.

A intersecção entre identidade, memória e ancestralidade na literatura indígena brasileira revela-se como um espaço de reflexão, marcado por narrativas que resgatam e reconstróem os laços históricos e culturais desses povos. Nesse contexto, a memória

desempenha um papel fundamental, seja como um arquivo do passado ou como uma força de resistência e reafirmação cultural. Essa profunda ligação com o passado ancestral permeia a construção da identidade indígena e serve como guia para o presente e o futuro.

A respeito da memória, Daniel Munduruku – escritor indígena, professor, ator e ativista político pertencente ao povo Munduruku – nos diz:

A Memória é um vínculo com o passado, sem abrir mão do que se vive no presente. É ele quem nos coloca em conexão profunda com o que nossos povos chamam de tradição. Fique claro, no entanto, que tradição não é algo estanque, mas dinâmico, capaz de nos obrigar a ser criativos e a dar respostas adequadas para as situações presentes. Ela, a Memória, é quem comanda a resistência, pois nos lembra de que não temos o direito de desistir, caso contrário, não estaremos fazendo jus ao sacrifício de nossos primeiros pais. É interessante lembrar que a Memória é quem nos remete ao princípio de tudo, às origens, ao começo, a Um criador. É ela quem nos lembra de que somos fio na teia da vida. Apenas um fio. Sem ele, porém, a teia se desfaz. Lembrar disso é fundamental para dar sentido ao nosso estar no mundo. Não como O fio, mas como Um fio. Ou seja, lembrar que somos um conjunto, uma sociedade, um grupo, uma unidade. Essa ideia impede que nos acerquemos da visão egocêntrica e ególatra nutrida pelo Ocidente (Munduruku, 2017, p. 116-117).

A memória, segundo Munduruku (2017), é a chama que alimenta a resistência indígena. Para ele, ao recordarmos os ensinamentos e os sacrifícios de nossos ancestrais, encontramos a força para enfrentar as opressões e defender nossos direitos. Nessa ótica, entende-se que a memória, de modo geral, nos conecta à nossa identidade, à nossa espiritualidade e à nossa terra, servindo como escudo contra os mecanismos de desterritorialização e desumanização impostos pelo colonizador.

Nesse contexto da literatura indígena, a noção de *contramemória*, conforme delineada por Thiél (2012), emerge como uma importante ferramenta para a reinterpretação e reconstrução do passado, especialmente para grupos marginalizados ou subalternizados. Ao passo que,

A *contramemória* inclui versões que apresentam uma re-visão do passado e da história do *outro* em um passado narrado. O discurso de *contramemória* constitui forma de esclarecimento, emancipação e autoafirmação perante a sociedade hegemônica [...]. Por isso, a *contramemória* marca uma conexão com os ancestrais; documenta a existência de histórias paralelas normalmente não relatadas pelo discurso hegemônico ocidental; sinaliza um posicionamento ideológico do índio[indígena] que assume a voz narrativa como estratégia de resistência e meio de tornar sua presença visível e permanente (Thiél, 2012, p. 85, grifos da autora).

Ademais, a *contramemória* questiona as narrativas dominantes e busca criar uma perspectiva alternativa que inclua versões até então negligenciadas ou silenciadas. Esta abordagem transcende a mera contestação das versões históricas prevalentes, assumindo um

papel ativo na emancipação e autoafirmação dos grupos cujas vozes foram historicamente subjugadas.

Ao reconhecer e registrar histórias paralelas, muitas vezes ausentes do discurso hegemônico ocidental, a contramemória revela a complexidade e a diversidade das experiências humanas. Ao mesmo tempo, assumindo a voz narrativa, ela resgata a memória coletiva dos ancestrais e estabelece uma ponte vital entre o presente e o futuro desses grupos. Por isso, a prática da contramemória não se configura apenas como um desafio à hegemonia narrativa, mas se transforma em uma poderosa ferramenta de resistência, permitindo que comunidades marginalizadas reivindiquem sua presença, identidade e agência na esfera pública.

Pierre Nora (1993, p. 7) contribui significativamente para essa discussão ao introduzir o conceito de “lugares de memória”, locais “onde a memória se cristaliza e se refugia”. Esses lugares servem como testemunhos de uma era passada e marcam a presença indelével da memória nas sociedades contemporâneas. Para Nora (1993, p. 21), esses lugares “são, antes de tudo, restos, rituais de uma sociedade sem ritual”, que se tornam símbolos de reconhecimento e pertencimento de grupos em uma sociedade que tende a homogeneizar as identidades e nivelar as diferenças. Dessa forma, os lugares de memória tornam-se espaços de resistência, onde as identidades diversas encontram expressão e validação.

Na literatura indígena, os lugares de memória assumem uma dimensão especial, pois são ressignificados e recontados por meio das narrativas transmitidas pela oralidade de geração em geração. Nessa perspectiva, Munduruku (2018) propõe uma reflexão sobre a memória indígena, destacando sua natureza cíclica, que une passado e presente em um processo contínuo de atualização e renovação, possibilitando “[...] novos sentidos, perpetuados em novos rituais, que, por sua vez, abrigarão elementos novos num circular movimento repetido à exaustão ao longo da história” (Munduruku, 2018, p. 81). Essa concepção de memória não se limita à conservação do passado, mas sim à sua constante reinterpretação e ressignificação no contexto contemporâneo.

Dessa maneira, a literatura indígena, ao atuar como “[...] um objeto de arte, pois ela representa a imagem guardada na memória de saberes” (Kambeba, 2018, p. 43), preserva e reafirma a identidade cultural dos povos indígenas, servindo como um meio para a continuidade de suas tradições e valores. Isso porque, como afirma Candau (2018, p. 16), “a memória, ao mesmo tempo que nos modela, é também por nós modelada”. Nesse sentido, o

enfraquecimento desse patrimônio mnemônico representa um esquecimento do passado e uma ameaça direta à perda própria identidade (Candau, 2018).

Assim, esse conjunto de lembranças e saberes, ao organizar os traços do passado em função dos engajamentos do presente, desempenha um papel crucial na (re)construção da identidade individual e coletiva. Por isso, na perspectiva de Souza (2014, p. 91),

Rememorar é muito mais do que trazer o passado para o presente, trata-se de um instrumento para reavaliações, revisões, autoanálise, autoconhecimento e é por este caminho que a memória alcança a identidade, sendo fator chave em sua (re)construção. Memória e identidade se juntam no discurso na medida em que ambas são construções discursivas. Ao narrar-se, o sujeito mobiliza seu arsenal de experiências; põe em ação tudo o que o constitui para construir uma narrativa de si e consolidar um novo Eu. Essa narração reorganiza as experiências e os significados, fazendo surgir um Eu ancorado nessa nova ordem (Souza, 2014, p. 91).

Dessa maneira, as narrativas de si e sobre o outro se destacam como ferramentas de extrema relevância na (re)construção das identidades, pois, ao contar suas histórias, os indivíduos reorganizam suas experiências e consolidam um novo pertencimento ancorado nessa nova ordem narrativa.

Nesse âmbito, Candau (2018, p. 84) argumenta ainda que “as representações de identidade são inseparáveis do sentimento de continuidade temporal”, pois o relato de memória se ajusta às condições coletivas de sua expressão. É por meio desse ato de memória que os grupos reforçam sua crença em uma história comum e fortalecem sua identidade coletiva. Conforme o autor:

A forma de relato, que especifica o ato de rememoração, se ajusta imediatamente às condições coletivas de sua expressão, o sentimento do passado se modifica em função da sociedade. [...] Por isso, é um tecido imemorial coletivo que vai alimentar o sentimento de identidade. Quando esse ato de memória, que é a totalização existencial, dispõe de balizas sólidas, aparecem as memórias organizadoras, poderosas, fortes, por vezes monolíticas, que vão reforçar a crença de uma origem ou uma história comum ao grupo (Candau, 2018, p. 77).

Stuart Hall (2006), por sua vez, complementa essa perspectiva ao afirmar que a “[...] a identidade muda de acordo com a forma como o sujeito é interpelado ou representado, a identificação não é automática, mas pode ser ganhada ou perdida. Ela tornou-se politizada” (Hall, 2006, p. 21) no contexto contemporâneo, tornando-se um processo social e político em constante transformação. Logo, como Candau (2018, p. 118) reitera, “transmitir uma memória e fazer viver, assim, uma identidade não consiste, portanto, em apenas legar algo, e sim uma maneira de estar no mundo”. Este processo é especialmente relevante para as identidades

indígenas, que se utilizam da memória como ferramenta de resistência cultural e afirmação de sua existência.

No cerne desse processo de construção identitária, tanto individual quanto coletiva, reside a memória, que, segundo Candau (2018, p. 17-18), pode ser entendida como “a memória é a identidade em ação”, precedendo a própria construção da identidade. Por meio da memória, os indivíduos e comunidades indígenas exercem escolhas e entrelaçam suas identidades em um processo dinâmico e relacional, que sustenta a continuidade cultural e a conexão com suas origens.

Nora (1993) traça uma distinção crucial entre memória e história, delineando suas características singulares. A memória, segundo o autor,

[...] emerge de um grupo que ela une, o que quer dizer, como Halbwachs o fez, que há tantas memórias quantos grupos existem; que ela é, por natureza, múltipla e desacelerada, coletiva, plural e individualizada. A história, ao contrário, pertence a todos e a ninguém, o que lhe dá uma vocação para o universal. A memória se enraíza no concreto, no espaço, no gesto, na imagem, no objeto. A história só se liga às continuidades temporais, às evoluções e às relações das coisas. A memória é um absoluto e a história só conhece o relativo (Nora, 1993, p. 9).

No entanto, a memória indígena também enfrenta desafios impostos pela colonização, assimilação e políticas públicas excludentes. A negação da história e cultura dos povos indígenas, muitas vezes mascarada sob o discurso do “progresso” e da “civilização”, gera impactos profundos na construção da identidade das comunidades tradicionais.

Dentro deste contexto teórico, a literatura indígena se apresenta como um espaço de tensionamento entre memória e história. As obras literárias indígenas subvertem a narrativa hegemônica, recontando a história a partir da perspectiva dos povos originários, dando ecos às suas memórias e experiências singulares.

Além disso, Nora (1993, p. 12), ao conceituar os “lugares de memória” como “restos”, questiona:

A forma extrema onde subsiste uma consciência comemorativa numa história que a chama, porque ela a ignora. É a desritualização de nosso mundo que faz aparecer a noção. O que secreta, veste, estabelece, constrói, decreta, mantém pelo artifício e pela vontade uma coletividade fundamentalmente envolvida em sua transformação e sua renovação. Valorizando por natureza mais o novo do que o antigo, mais o jovem do que o velho, mais o futuro do que o passado. Museus, arquivos, cemitérios e coleções, festas, aniversários, tratados, processos verbais, monumentos, santuários, associações. São os marcos testemunhais de uma outra era, das ilusões de eternidade (Nora, 1993, p. 12).

Essa reflexão enfatiza que a desritualização da sociedade contemporânea possibilita a emergência dessa noção, evidenciando a complexidade da preservação da memória coletiva. Na literatura indígena, esses lugares de memória se manifestam em diversos elementos, como narrativas de origem, rituais, cantos e tradições orais, que guardam a memória viva dos ancestrais e da cosmovisão indígena. Assim,

Diante da pluralidade de pertencas étnicas, de estilísticas que perpassam a oralidade e a escrita alfabética, os sujeitos indígenas enunciam sua voz e/ou sua letra em um movimento de autoexpressão e autovalorização de suas ancestralidades e costumes, bem como na dinâmica de resistência física, lutando pela demarcação de suas terras, e de resistência simbólica, reivindicando uma revisão dos registros oficiais que os escanteiam, tão somente, ao tempo do século XVI e ao espaço da floresta em termos de costumes e tradições (Dorrigo, 2018, p. 229-230).

Essa multiplicidade de vozes e formas de expressão evidencia a riqueza e a complexa teia de significados que compõem a literatura indígena brasileira, o que confere à autoria indígena o papel de registro memorial, preservando e transmitindo saberes, crenças e valores ancestrais para as futuras gerações.

Por meio da palavra escrita e oral, os povos indígenas narram suas histórias, reconstroem suas identidades e resistem à invisibilidade imposta pela sociedade majoritária. Essa resistência se manifesta na luta por reconhecimento e na afirmação de sua presença no mundo. A literatura indígena brasileira é, portanto, um espaço de entrelaçamento entre identidade, memória e ancestralidade, em que “[...] os escritores e escritoras empenham-se em esclarecer que a cultura indígena é formada por diferentes grupos que possuem tradições e práticas diversas entre si. Reiteram que não são um monólito homogêneo e fenotípico que justifica o rótulo de índios do Brasil” (Dorrigo, 2018, p. 230).

3 A poética da memória em *O Povo Kambeba e a Gota D’Água*

A narrativa *O povo Kambeba e a gota d’água* exemplifica a riqueza literária e cultural dos povos indígenas, especialmente ao refletir sobre as complexas relações entre cosmogonia, natureza e identidade. Por meio de um enredo que entrelaça esses elementos, o texto retrata a origem do povo Omágua/Kambeba e a interação entre os povos indígenas e o ambiente natural que os cerca. A história, como nos conta Kambeba (2022, p. 7-11), inicia-se com a criação de um ambiente perfeito, mas incompleto. Tana Kanata Ayetú, cuja expressão pode ser traduzida como “nossa luz radiante, o grande espírito” (Kambeba, 2022, p. 27), percebe a falta do ser humano para preservar e cuidar da beleza do mundo:

Num belo dia, uma grande chuva caiu sobre a terra e, no meio dessa chuva, desceu uma gota d'água enorme. Nela, vinham outras duas gotas menores. Para não estourarem e nem tocarem o chão, o grande espírito criou uma linda árvore chamada samaumeira.

Era uma árvore alta e de galhos longos. Tida como sábia e encantada, era respeitada por todas as outras árvores. Nesse tempo, todas falavam, andavam e se ajudavam. Ao homem, foi dado pelo grande espírito o poder de entender a fala da natureza e compreender que ambos foram criados para se ajudarem.

Então, a bolha maior veio caindo bem lentamente e tocou a copa da samaumeira. Ela estourou e as duas partículas menores foram deslizando bem devagar, sendo amparadas pelas folhas da grande árvore até que tocaram o igarapé, cujas águas cobriram as duas gotas. Misturadas ao rio, sumiram em meio a sua coloração escura. No igarapé, havia outras árvores que, no inverno, ficavam com suas raízes cobertas pelas águas. No verão, o igarapé secava, proporcionando outra paisagem. Pois bem, por detrás de uma dessas árvores submersas, saiu o homem e a mulher Omágua/Kambeba.

Eles nadaram até encontrar terra firme e começaram a buscar um lugar onde pudessem construir sua aldeia. Desse casal, nasceu o povo Omágua/Kambeba, que logo construiu suas casas utilizando palha, madeira e palafitas. Juntos, também começaram a criar redes, cestos, potes, copos, pratos de argila e cerâmicas [...] (Kambeba, 2022, p. 7-11).

Essa ausência é garantida por um evento marcante na história de criação do povo Omágua/Kambeba: uma gota d'água que desce do céu, carregando consigo outras duas gotas menores, representando a união e a continuidade da vida. A criação de uma árvore sagrada, a samaumeira – “Tipo de árvore presente na Amazônia com copas altas e grandes sapopembas”, sendo *sapopemba* um termo que significa “raiz protuberante” (Kambeba, 2022, p. 27) –, que ampara essas gotas, simboliza a interdependência entre os seres humanos e a natureza. Posto que, “ao homem, foi dado pelo grande espírito o poder de entender a fala da natureza e compreender que ambos foram criados para se ajudarem” (Kambeba, 2022, p. 8). Assim, a trama, ao narrar a gênese e os valores desse povo, destaca os aspectos místicos e a relação que esse povo tem com a terra e com os recursos naturais.

A árvore, vista como sábia e respeitada por todas as outras, é a guardiã da harmonia entre os elementos da natureza. A ideia de que as árvores falam, andam e se ajudam reflete uma visão animista do mundo, em que todos os seres vivos possuem uma consciência e uma missão interligada. Nesse contexto, o homem e a mulher Omágua/Kambeba, ao emergirem do igarapé, nasceram para ocupar um espaço físico e participar dessa teia de interações entre os seres humanos e a natureza. Entende-se que essa relação com o igarapé, que altera sua paisagem conforme as estações, reforça a ideia de ciclo e renovação, elementos fundamentais para a identidade indígena. O povo Omágua/Kambeba não surge apenas como habitantes da terra, mas como parte de um processo contínuo de transformação, aprendizagem e adaptação

ao seu ambiente. A construção da aldeia com materiais naturais como palha, madeira e argila, bem como o desenvolvimento de objetos importados como redes e cerâmicas, é uma extensão dessa conexão vital com a natureza, em que a cultura e a sobrevivência estão intrinsecamente ligadas ao respeito e ao entendimento do mundo ao redor.

Ressalta-se que o texto se inicia com a criação do homem e da mulher por Tana Kanata Ayetú. Este elemento de criação representa o sábio criador, cuja intervenção divina organiza a harmonia entre os elementos naturais. A descida das gotas à terra, protegidas pela samaumeira, também busca simbolizar a relação de respeito e reverência que os indígenas têm pela flora e fauna, bem como a conexão entre o sagrado e a natureza, traço característico da cosmologia ameríndia.

Nesse contexto, D'Angelis (2008) observa que personagens com poderes excepcionais, como o grande espírito ou até mesmo a samaumeira, considerada sábia e encantada, têm sua existência validada por aqueles que criaram essas narrativas, reforçando a visão de mundo do grupo que as perpetua. No entanto, D'Angelis (2008, p. 142) também aponta que “quando esses relatos saem das aldeias e alcançam a população brasileira não-indígena, em muitos lugares também são vistos como verdadeiros. Mas nos centros urbanos maiores, sobretudo mais longe da origem indígena, esses relatos são tratados como “lendas”. Em muitas regiões do Brasil, esses relatos ainda são considerados como verdades por aqueles que os ouvem, pois carregam um aspecto de respeito e reconhecimento pela sabedoria ancestral.

É importante ressaltar que a percepção das narrativas indígenas pode ser alterada conforme a distância cultural e geográfica da fonte original. Enquanto nos espaços indígenas, figuras como o boto, o curupira, ou o grande espírito, Tana Kanata Ayetú, são considerados componentes essenciais da realidade social e espiritual, nos centros urbanos, esses mesmos relatos são frequentemente reduzidos a elementos de folclore. Essa dicotomia destaca a disparidade na valorização das culturas indígenas e a forma como os saberes tradicionais são frequentemente marginalizados quando saem do seu contexto original, sendo reinterpretados e descreditados por uma sociedade que, muitas vezes, não compreende suas raízes e significados (Krenak, 2019).

Essa desqualificação é descrita por Santos (2007), ao defender que os saberes indígenas e outras epistemologias subalternizadas,

[...] desaparecem como conhecimentos relevantes ou comensuráveis por se encontrarem para além do universo do verdadeiro e do falso [...]. Do outro lado da linha, não há conhecimento real; existem crenças, opiniões, magia, idolatria, entendimentos intuitivos ou subjectivos, que, na melhor das hipóteses, podem tornar-se objectos ou matéria-prima para a inquirição científica (Santos, 2007, p. 5).

Desaparecimento, que baseado no pensamento abissal discutido pelo autor, confirma a marginalização epistemológica que os saberes tradicionais sofrem no contexto eurocêntrico. Contudo, é contra essa lógica de apagamento que a obra de Márcia Wayna Kambeba se insere, ao se contrapor à narrativa hegemônica por meio da afirmação da cosmologia Omágua/Kambeba. O cotidiano descrito na narrativa destaca uma relação profunda entre os seres humanos e a natureza, com elementos como árvores falantes e a interação didática entre botos e crianças. Esses aspectos evidenciam a cosmovisão dos Kambeba, em que os elementos naturais possuem agência e participam ativamente da vida da comunidade.

No caso desse povo, a proximidade com o rio define o espaço físico da aldeia e estrutura práticas culturais, como a construção de utensílios e a aprendizagem infantil, refletindo a sua tradição histórica, que se manifesta, entre outros aspectos, na produção artesanal de objetos e vestimentas, de modo que “plantavam extensas áreas de algodão e teciam produzindo mantas longas para as mulheres casadas, minibusas e minissaias para as meninas e mulheres solteiras” (Kambeba, 2022, p. 28), destacando a importância das práticas cotidianas para os Omágua/Kambeba. Assim, a relação entre o povo e a natureza reitera o papel da busca por significado, à semelhança dos contos maravilhosos, onde a miséria e as necessidades físicas geram uma jornada de superação e autorrealização.

A segunda parte da narrativa introduz Wayna Kuíra, “menina pequena” (Kambeba, 2022, p. 27), personagem que personifica a curiosidade, a busca pelo conhecimento ancestral e o desejo humano de entender sua própria origem e lugar no mundo. Sua inquietação se manifesta quando, sentada na proa de uma canoa, canta com o desejo de atrair um encantado das águas:

Numa dessas idas ao rio Paranawaçú, a menina mais sapeca da aldeia pediu para ser levada ao mundo dos protetores das águas. Sentou na proa de uma canoa e começou a cantar, na esperança de ver um encantado das águas. O sol ia se despedindo para a lua brilhar. A menina Kambeba tinha um nome diferente, chamava-se Wayna Kuíra, e não se preocupava com o que podia acontecer, e também não tinha medo, queria ver o curupira aparecer.

A pequena Wayna Kuíra então cantou chamando o curupira, protetor das matas e dos animais, e não escutou nada... Tudo o que ouviu foi o grito de seus pais, preocupados com a noite que se aproximava. A menina ficou quieta para não ser desco-berta. Curiosa, queria sozinha conhecer o mistério das águas (Kambeba, 2022, p. 15).

Este comportamento reforça seu interesse pelo mistério das águas e pela origem de seu povo, como exemplificado em sua pergunta ao espírito do rio: “– Seu Rio, quero saber qual é a minha origem e por que sou uma gota na imensidão?” (Kambeba, 2022, p. 17). Ao dialogar com o espírito do rio, a menina representa a transmissão de saberes entre gerações e o papel das narrativas na preservação da identidade cultural: “Pois bem, Wayna Kuíra, tua curiosidade me faz ser jovem, tua sabedoria fortalece minha esperança, porque não deixarás o conhecimento acabar, a identidade morrer e suportará a dor vinda da cidade trazendo a maldade” (Kambeba, 2022, p. 18).

Ao representar o imaginário coletivo, os contos reforçam valores tradicionais e promovem a continuidade da cultura. Esse aspecto ecoa a luta histórica dos Omágua/Kambeba, que, após um período de silêncio e negação de sua identidade por medo da dizimação, “[...] reaparecem reivindicando seus territórios e tomando para si a responsabilidade de memória, história e legado” (Kambeba, 2022, p. 29).

No encontro com o velho do rio, a personagem recebe um colar, que funciona como um “[...] símbolo entre o mundo físico e o mundo das águas” (Kambeba, 2022, p. 19). Esse evento também ilustra a importância dos encantados, personagens descritos por D’Angelis (2008) como detentores de poderes excepcionais, que interagem com os humanos para reforçar lições de cuidado e respeito à natureza. A narrativa dialoga com a herança ancestral e material do povo Kambeba, reconhecidos como “bons fabricantes de cerâmicas”, pois “os Kambeba faziam a melhor cerâmica já vista pelos viajantes (Kambeba, 2022, p. 29), cuja habilidade impressionava a todos, além do uso inovador do látex da seringueira para criar utensílios e botas para suas andanças na mata.

A reflexão crítica proposta pela narrativa abrange uma profundidade ainda mais relevante quando se amplia o entendimento sobre a relação do ser humano com a natureza e o papel central que a preservação ambiental desempenha na continuidade da vida. O texto, ao concluir com a intervenção do grande espírito e a advertência sobre os impactos da exploração desenvolvida dos recursos naturais, nos remete a um alerta urgente: a consciência ecológica é uma responsabilidade não apenas do indivíduo, mas de toda uma sociedade que depende da Terra para sua sobrevivência.

O tempo passou, a sociedade aumentou, outros povos surgiram do mesmo rio. A samaumeira se abriu e dela um novo povo foi pescado, outros surgiram do trovão, mas nenhum veio de nave ou avião.

Mas com tanta gente aparecendo, a natureza foi ficando amedrontada, os animais ameaçados e o homem achando que era Tana Kanata Ayetú. Foi aí que o grande espírito apareceu, um estrondo na terra aconteceu e, de dentro de uma grande clareira, os protetores da natureza falaram:

– O homem se esqueceu do compromisso de sua existência, recebeu o domínio da ciência, mas a usou de qualquer jeito. Para solucionar o problema, deveis fazer vossa parte no convívio com a Mãe terra, guardiões de um tesouro, de um bem precioso que tem vida, alma, dores, amor e respiração. É preciso ser racional para sobreviver na qualidade de humano e mortal. Protetores da natureza vos declaro com louvor. Cuidareis de cada ser como soldados do ambiente que circunda o planeta (Kambeba, 2022, p. 23).

Esses argumentos ressaltam a tensão entre o avanço científico e tecnológico e a negligência com os efeitos de suas aplicações sem ambiente, configurando-se como uma crítica contundente à exploração irresponsável dos recursos naturais, indicando que o progresso material não deve ser realizado em detrimento do equilíbrio ambiental. A ideia de que o ser humano se distanciou de seu compromisso com a Terra, ao usar uma ciência de maneira inconsistente e desenfreada, remete à necessidade urgente de revermos nossos valores e práticas no trato com o planeta.

Além disso, o texto fortalece a noção de que a natureza não é um recurso a ser explorado, mas um ente com dignidade e existência própria, merecendo respeito e proteção. A imagem da “Mãe Terra” reflete uma cosmovisão indígena que entende o meio ambiente como um ser vivo e interligado, cuja saúde está intrinsecamente ligada ao ser humano. Esse conceito tem raízes profundas nas culturas indígenas e traz à tona uma crítica à visão antropocêntrica da sociedade moderna, que muitas vezes ignora o valor intrínseco da natureza em favor de seus próprios interesses imediatos.

A ênfase na racionalidade para a sobrevivência humana também é um ponto central de reflexão, visto que Kambeba (2022, p. 23) aponta que a verdadeira inteligência humana não reside em dominar a natureza, mas em compreender suas leis e respeitá-las, reconhecendo nossa vulnerabilidade e dependência de um sistema maior. Esse apelo à racionalidade, no contexto da preservação ambiental, sugere que a sobrevivência das futuras gerações depende da nossa capacidade de agir de forma consciente e ética em relação ao meio ambiente.

O conto reafirma a importância dessa preservação como também reforça o papel dos povos indígenas como “guardiões da Terra”, como já mencionado. A ideia de que “cuidar da natureza é cuidar de si, como humano” (Kambeba, 2022, p. 25) ecoa uma verdade fundamental: o destino dos povos indígenas está indissociavelmente ligado à saúde do planeta, e sua luta é uma luta pela sobrevivência e pelo futuro de toda a humanidade. Como

Santos (2014, p. 50) observa, a missão social do conto é transmitir essa sabedoria e responsabilidade de geração em geração, oferecendo um caminho de aprendizado e ação.

Esse legado também está presente no diálogo entre Wayna Kuíra e o espírito do rio, que, ao declarar: “– Estava ouvindo memórias sobre nosso povo, mamãe. Sobre a gota-mãe que deu origem a nossa história” (Kambeba, 2022, p. 20), aponta para a importância de preservar não só a natureza, mas os saberes ancestrais que a conectam ao ser humano. A memória histórica e cultural, simbolizada pela “gota-mãe” que deu origem à história do povo, é o fio condutor que conecta o passado ao presente e orienta as futuras gerações. Nesse sentido, o colar entregue à menina também representa um elo entre as gerações, onde os saberes e valores indígenas são passados como um patrimônio a ser defendido e cultivado.

Esses aspectos se refletem na prática contemporânea dos Kambeba, que buscam, além de proteger seus conhecimentos tradicionais, garantir que essas lições sobre o convívio com a natureza sirvam como uma bússola para o futuro. Kambeba (2022, p. 29) menciona a importância de “[...] deixar aos mais novos um registro de saberes que servirá para indicar o caminho do amanhã” (Kambeba, 2022, p. 29), apontando que essa é uma tarefa urgente tanto para os Kambeba como para todos os povos da Terra. Assim, a narrativa pode ser considerada como um chamado universal para a reflexão sobre o nosso papel no cuidado e na proteção do mundo natural.

Dessa forma, a narrativa propõe uma visão mais integrada e holística da relação entre humanidade e natureza, mostrando que a verdadeira racionalidade é aquela que permite a interdependência entre todos os seres vivos e que a preservação da natureza é uma questão de sobrevivência e responsabilidade coletiva. Essa mensagem é um convite à reflexão crítica e ao resgate de práticas e valores ancestrais que, ao serem preservados e transmitidos, podem ser a chave para um futuro mais equilibrado e sustentável.

Considerações finais

A emergência da literatura indígena no cenário contemporâneo representa uma ruptura com a representação colonizada do sujeito indígena na história e na literatura brasileira. Ao longo deste artigo, foi possível compreender como as narrativas de autoria indígena resgatam e atualizam os saberes ancestrais, fortalecendo identidades e confrontando as estruturas de apagamento histórico-cultural. A análise da obra *O Povo Kambeba e a Gota D'Água* (2022), de Márcia Wayna Kambeba, evidencia esse movimento, ao revelar uma narrativa pautada na

ancestralidade e no vínculo espiritual com os seres da natureza, que reflete e reafirma a cosmologia do povo Omágua/Kambeba.

Nesse contexto, ao discutir elementos como memória, identidade e resistência, a narrativa analisada assume um papel essencial no enfrentamento das estruturas coloniais ainda presentes nos espaços escolares e sociais. Como analisado no decorrer do texto, a colonialidade se perpetua por meio de práticas de silenciamento, exclusão e invisibilização dos saberes e das epistemologias dos povos originários. A obra de Márcia Wayna Kambeba se insere nesse contexto como um instrumento de denúncia e também de afirmação da presença indígena, mostrando que, mesmo após mais de cinco séculos de violências sistemáticas, os povos originários continuam existindo, resistindo e escrevendo suas histórias.

Portanto, a literatura indígena, nesse sentido, constitui-se como campo de enunciação e de insurgência, desestabilizando as narrativas oficiais e hegemônicas, ao mesmo tempo em que propõe outros modos de pensar e viver o mundo, a partir de uma lógica relacional, espiritual e coletiva. *O Povo Kambeba e a Gota D'Água* mobiliza elementos que entrelaçam oralidade, tradição e atualidade, mostrando que a palavra indígena carrega força ancestral e se afirma como gesto político e educativo. A presença de narrativas de origem, seres encantados e entidades da natureza reforça o papel da memória como caminho de reconexão com o território, com os mais velhos e com a própria história do povo.

Dessa forma, o texto literário analisado neste artigo contribui para repensar o ensino de história e cultura indígena nas escolas, promovendo o reconhecimento da diversidade cultural e epistêmica existente no Brasil. Para além de seu valor literário e estético, a obra se mostra fundamental no processo de construção de uma educação intercultural, conforme previsto pela Lei 11.645/08, que possibilite aos estudantes conhecer e valorizar as vozes silenciadas da história.

Ao reafirmar o lugar da literatura indígena como um espaço de resistência, de memória e de produção de saberes, reafirma-se também a urgência de sua presença nas salas de aula, nos currículos escolares e nos espaços de formação docente, como forma de enfrentamento ao epistemicídio histórico e promoção da justiça cognitiva.

Referências

- ALENCAR, José de. *O Guarani*. São Paulo: Ática, 2003.
- ALENCAR, José de. *Iracema*. São Paulo: Ática, 2004.

- ANGATU, Casé. Carama suí îe'emonguetás îe'engaras: Carubas Moemas îe'engas. (Re)Existências Indigenamente Decoloniais. In: DORRICO, Julie; DANNER, Fernando; DANNER, Leno Francisco (org.). *Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia, ativismo* [recurso eletrônico]. Porto Alegre: Editora Fi, 2020, p. 61-72.
- BOSI, Alfredo. *Dialética da Colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- BRASIL. *Lei 11.645/08 de 10 de março de 2008*. Diário Oficial da União, Poder Executivo, Brasília, 2008.
- CANDAU, Joel. *Memória e Identidade*. São Paulo: Contexto, 2018.
- COUTINHO, Antonio. *Notas de teoria literária*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- D'ANGELIS, Wilmar. Histórias dos índios lá em casa. In: René Marc da Costa Silva (Org.). *Cultura popular e educação. Salto para o futuro*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação à Distância, 2008, v. único, p. 141-149.
- DANNER, Leno Francisco; DORRICO, Julie; DANNER, Fernando. Literatura indígena como descatequização da mente, crítica da cultura e reorientação do olhar: sobre a voz-práxis estético-política das minorias. In: DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; DANNER, Fernando (Orgs.). *Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção* [recurso eletrônico]. Porto Alegre: Editora Fi, 2018, p. 315-358.
- DIAS, Gonçalves. *I-Juca-Pirama*. São Paulo: Poeteiro Editor Digital, 2014.
- DORRICO, Julie. Vozes da literatura indígena brasileira contemporânea: do registro etnográfico à criação literária. In: DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; DANNER, Fernando (Orgs.). *Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção*. Porto Alegre: Editora Fi, 2018, p. 227-255.
- DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; DANNER, Fernando. Considerações iniciais. In: DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; DANNER, Fernando (Orgs.). *Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção*. Porto Alegre: Editora Fi, 2018. p. 11-14.
- DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; DANNER, Fernando. A literatura indígena brasileira contemporânea: a necessidade do ativismo por meio da autoria para a garantia da autonomia. In: DORRICO, Julie; DANNER, Fernando; DANNER, Leno Francisco (Orgs.). *Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia, ativismo* [recurso eletrônico]. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020, p. 238-261.
- GAUDÊNCIO, Wanda Patrícia de Sousa; BERNARDES, Andrea Lima. Literatura indígena ou indianismo – a construção da identidade do índio frente à literatura nacional. *Anais do V ENLIJE*, Campina Grande, v. 5, p. 1-10, ago., 2014. Disponível em: <https://editorarealize.com.br/artigo/visualizar/5997>. Acesso em: 16 fev. 2025.
- GRAUNA, Graça. *Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil*. Belo Horizonte: Mazza, 2013.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução Tomaz Tadeu Silva, Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Censo 2022: Brasil tem 391 etnias e 295 línguas indígenas*. Rio de Janeiro: Agência de Notícias IBGE, 2025. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/44848-censo-2022-brasil-tem-391-etnias-e-295-linguas-indigenas>. Acesso em: 15 nov. 2025.

JEKUPÉ, Olívio. *Literatura escrita pelos povos indígenas*. São Paulo: Scortecci, 2009.

KAMBEBA, Márcia Wayna. Literatura indígena: da oralidade à memória escrita. In: DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; DANNER, Fernando (Orgs.). *Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção* [recurso eletrônico]. Porto Alegre: Editora Fi, 2018, p. 39-44.

KAMBEBA, Márcia Wayna. *O povo Kambeba e a gota d'água*. Brasília: Edebê Brasil, 2022.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LIMA, Amanda Machado Alves de. *O livro indígena e suas múltiplas grafias*. 2012. 156f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2012.

LIMA, Lilian Castelo Brando de. *Tecendo a trama dos contos nas narrativas Guajajára/Tenetehára: a estrutura de uma tradição*. 2011. 168f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2011.

MUNDURUKU, Daniel. Escrita indígena: registro, oralidade e literatura – o reencontro da memória. In: DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; DANNER, Fernando (Orgs.). *Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção*. Porto Alegre: Editora Fi, 2018, p. 81-84.

MUNDURUKU, Daniel. *Mundurukando 2: sobre vivências, piolhos e afetos*. São Paulo: Uk'A Editorial, 2017.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. Tradução de Yara Aun Houry. *Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História*, São Paulo, v. 10, p. 7-28, jul./dez., 1993. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/12101>. Acesso em: 9 abr. 2024.

SÁ, Lúcia. *Literaturas da floresta textos amazônicos e cultura latino-americana*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, n. 78, p. 3-46, out. 2007. Disponível em: <http://journals.openedition.org/rccs/753>. Acesso em: 20 nov. 2025.

SANTOS, Waniamara de Jesus dos. *Daniel Munduruku: contador de histórias, guardião de memórias, construtor de identidades*. 2014. 218f. Dissertação (Mestrado em Estudos de Linguagem) – Universidade Federal de Ouro Preto, Ouro Preto, 2014.

SOUZA, Mariana Jantsch. A memória como matéria prima para uma identidade: apontamentos teóricos acerca das noções de memória e identidade. *Revista Graphos*, João Pessoa, v. 16, n. 1, p. 91-117, 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/graphos/article/view/20337/11264>. Acesso em: 11 jul. 2025.

THIÉL, Janice Cristine. *Pele silenciosa, pele sonora: a literatura em destaque*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

WERÁ, Kaká. *Kaká Werá*. Organização de Sérgio Cohn e de Idjahure Kadiwel. Coordenação de Kaká Werá. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, Coleção Tembetá, 2017.

Recebido em 02 de julho de 2025

Aceito em 30 de novembro de 2025